SACRUL DE LA RUDOLF OTTO LA MIRCEA ELIADE

ADRIAN BOLDIŞOR
Doctor în teologie al
Universității din Bucureşti

Abstract: *Between Mircea Eliade and Rudolf Otto many connections can be made concerning the idea of sacred. Even though, the scientist of Romanian origin perceives the sacred reality differently from the German theologian. If the latter puts an emphasis on the irrational side of the divine, the former argues that the sacred has to be perceived twofold: as irrational and rational in the same time, the concept of coincidentia oppositorum best embodying the sacred reality. The sacred's materializations are the hierophanies, the history of religion being nothing else than a sum of hierophanies. Finally, for Eliade, the ascred is connected to the life of homo religiosus.*

Key-words: *Rudolf Otto, Mircea Eliade, the sacred, the profane, homo religiosus*

Introducere

Mircea Eliade a publicat celebra sa lucrare în limba germană, *Das Heilige und das Profane*. *Vom Wesen des Religiösen* (*Sacrul şi profanul*. *Despre esența religiosului*), la cererea lui Ernesto Grassi, cel care dorea realizarea unei colecții de cărți de buzunar care să cuprindă cele mai importante lucrări ale momentului[1]. Studiul, adresat marelui public, este, după cum afirmă Eliade, mai puțin o lucrare ştiințifică în adevăratul sens al cuvântului.

---

[1] În *Memoriile* sale, Eliade avea să-şi amintească importanța acestei cărți. Cererea de a o scrie a venit în anul 1955, după o conferință ținută la Universitatea din München şi la Institutul de Filosofie a lui Enrico Grassi: „Îndată după întoarcerea la Val d'Or, am început lucrul la *Das Heilige und das Profane*. Utilizând, după sugestia lui Grassi, multe exemple din *Traitè d'histoire des religions*, am reuşit să termin manuscrisul în mai. Nu bănuiam atunci că această cărțulie, tradusă în 12 limbi, va deveni *best seller* în Europa, S.U.A. şi Japonia; că, mai ales, va fi folosită ca manual atât de colegii şi universități, cât şi în seminarii" (Mircea ELIADE, *Memorii*. *Recoltele solstițiului*, Volumul II (1937-1960), Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 153. Vezi şi: Mircea ELIADE, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 269).

În *Prefața* la ediția în limba franceză, Eliade notează că a încercat să prezinte importanța conceptelor despre lume specifice omului arhaic:

> Nu ne-am propus să arătăm pur şi simplu că un australian sau un african nu erau bietele făpturi pe jumătate sălbatice (incapabile să numere până la 5) pe care ni le înfățişa folclorul antropologic acum mai puțin de o jumătate de secol. Am dorit să arătăm ceva mai mult: logica şi măreția concepțiilor lor despre Lume, a comportamentelor, simbolurilor şi sistemelor lor religioase. Când trebuie să înțelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice, demistificarea nu este de niciun folos[2].

Conceptele în jurul cărora se construieşte întreaga argumentație sunt cele de „sacru" şi „profan". Eliade înțelege, prin dialectica sacru-profan, o sărăcire adusă omului de către lumea modernă secularizată. Este o lume ce doreşte să trăiască fără Dumnezeu, o lume în care sacrul este camuflat în profan. Redescoperirea dimensiunii sacre ne poate conduce la apariția unui nou tip de umanitate şi de religie.

> Cu alte cuvinte, dispariția «religiilor» nu implică nicidecum dispariția «religiozității»; secularizarea unei valori religioase nu este decât un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul «profan» al unui comportament înainte «sacru» nu presupune o ruptură; «profanul» nu este decât o nouă manifestare a aceleiaşi structuri constitutive a omului, care se manifestă în trecut prin expresii «sacre»"[3].

Dialectica sacru-profan face parte din definiția oricărei religii, „[...] cu precizarea că, nefiind o «religie», creştinismul nu are nevoie de o altfel de

---

[2] Mircea ELIADE, *Cuvânt înainte la ediția franceză*, în: Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Traducere din franceză de Brânduşa Prelipceanu, Ediția a III-a, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 6-7.

[3] *Ibidem*, p. 8. Afirmația este în legătură cu „teologia morții lui Dumnezeu" care a mers până la ideea profanizării complete a lumii. În continuare, Eliade notează: „Este vorba mai întâi de consecințele virtuale a ceea ce s-ar putea numi teologiile contemporane ale «morții lui Dumnezeu» care, după ce s-au străduit să demonstreze prin numeroase mijloace că toate conceptele, simbolurile şi riturile Bisericilor creştine sunt inutile, par să spere că o conştientizare a caracterului radical profan al Lumii şi al existenței umane este totuşi în stare să întemeieze, datorită unei misterioase şi paradoxale *coincidentia oppositorum*, un nou tip de experiență religioasă".

dihotomie a realului şi creştinul nu mai trăieşte într-un Cosmos, ci în Istorie"[4].

***Numinosul* la Rudolf Otto**

În studiul său asupra sacrului şi a esenţei religiosului, Eliade porneşte de la cartea lui Rudolf Otto din anul 1917, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen* (*Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul*)[5]. În momentul în care a apărut, *Das Heilige* a făcut înconjurul lumii, în primii 10 ani având 18 ediţii, în 1931 publicându-se pentru a 22 oară. A fost tradusă în aproape toate limbile şi orice altă lucrare despre sacru care s-a scris după această dată a trebuit să facă referire la Rudolf Otto. Fenomenologul german descrie sacrul fără a simţi nevoia să-l definească. Rudolf Otto manifestă o simpatie faţă de opera lui Goethe, aşa cum şi Eliade se simte apropiat spiritual de autorul lui *Faust*. Teologul german îşi începe studiul cu un citat din *Faust*: „Tot ce-i mai bun în om e-nfiorarea./ Oricât l-ar face lumea să plătească scump sentimentul,/ Mişcat, el simte adânc prezenţa *colosalului*".

Rudolf Otto se ocupă doar de ideea de iraţional în analiza divinului şi mai puţin de noţiunile de „Dumnezeu" şi „religie". Astfel, el stăruie asupra laturii iraţionale a religiei şi, citându-l pe Luther, subliniază ideea că, pentru credincios, „Dumnezeu este viu". Teologul german introduce un nou concept care a devenit celebru: *numinosul*:

> Aşa se face că este necesar să găsim un nume pentru acest element luat separat, un nume care, mai întâi, îi va fixa caracterul aparte şi, în al doilea rând, va îngădui să i se sesizeze şi să i se indice eventualele forme inferioare sau treptele de dezvoltare. Formez pentru aceasta cuvântul *numinos* (dacă

---

[4] *Ibidem*. Dialectica sacru-profan reprezintă punctul de la care se poate porni în analiza tuturor ideilor eliadiene: „Sacrul şi profanul reprezintă astfel pentru Eliade două situaţii existenţiale fundamentale, în termenii lui Heidegger: două moduri ale fiinţei-în-lume (*in-der-Welt-Sein*), dezvoltate de om de-a lungul istoriei sale: modul sacral de a fi al omului societăţilor protoistorice, arhaice şi religioase, şi modul profan al omului modern, areligios" (Richard Reschika, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, Traducere de Viorica Nişcov, Ed. Saeculum I.O., Bucureşti, 2000, p. 45).

[5] Rudolf OTTO, *Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul*, În româneşte de Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002. Studiile cu privire la sacru au fost continuate de Rudolf Otto în anii următori, într-o carte nouă, alcătuită din anexele ediţiilor lucrării din 1917. Vezi: Rudolf OTTO, *Despre numinos*, În româneşte de Silvia Irimia şi Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj, 1996.

> de la *lumen* s-a putut forma *luminos*, atunci de la *numen* se poate forma *numinos*) şi vorbesc despre o categorie numinoasă ca despre o categorie specială a interpretării şi evaluării şi, la fel, despre o stare sufletească numinoasă ca despre una ce îşi face apariția atunci când această categorie este întrebuințată, adică atunci când un obiect este resimțit ca numinos[6].

Otto vede elementele numinosului în sentimentul stării de creatură. Fenomenologul se opreşte asupra lui *Mysterium tremendum*, *Fascinantului*, *Colosalului*, *Analogiilor*, pentru a studia numinosul în *Vechiul Testament*, în *Noul Testament* şi la Luther. Numinosul este irațional, neputând fi explicat cu ajutorul conceptelor, ci doar prin reacțiile sentimentale trezite în suflet. Sentimentul cel mai profund, prezent în orice emoție religioasă, este redat prin *mysterium tremendum*, taina înfricoşătoare.

> Conceptual, misterul nu desemnează altceva decât ceea ce este ascuns, adică ceea ce nu este manifestat, ceea ce nu este conceput şi nici înțeles, ceea ce nu este obişnuit, ceea ce nu este familiar, fără a arăta mai îndeaproape cum este acesta în sine. Însă prin mister noi înțelegem ceva absolut pozitiv. Acest ceva pozitiv se manifestă numai în sentimente. Iar aceste sentimente am putea să ni le analizăm şi să ni le clasificăm, făcându-le totodată să vibreze[7].

Mysterium tremendum este, astfel, obiectul numinos.

Numinosul este alcătuit din elementul respingător (*tremendum*) şi din *majestas*. Dar conține şi ceva atrăgător, „[…] *fascinant*, ceva care se află într-o ciudată armonie de contraste cu elementul respingător al lui *tremendum*"[8]. Acesta ar fi, după Otto, aspectul dionisiac, numit *fascinans*. Grecescul *deinos* este tradus prin *colosal*, fiind definit drept neobişnuitul, tulburătorul, legat de numinos.

---

[6] *Ibidem*, p. 12. Vorbind despre irațional, Otto notează: „Prin «irațional» noi nu înțelegem ceea ce este inform şi stupid, ceea ce nu este supus încă lui *ratio*, ceea ce, în viața noastră instinctuală sau în mecanismul lumii, este refractar la raționalizare. Noi plecăm de la sensul uzual al cuvântului, acela pe care îl are, de pildă, când spunem despre un eveniment neobişnuit, care, prin profunzimea lui, se sustrage explicației raționale: «Există ceva irațional aici». Prin «rațional» în ideea de divin înțelegem ceea ce intră în sfera posibilităților noastre de clară comprehensiune conceptuală, ceea ce intră în domeniul conceptelor familiare şi definibile. Afirmăm, apoi, că sub acest domeniu al purei clarități se află o profunzime obscură ce scapă nu sentimentului, ci conceptelor noastre şi pe care, din acest motiv, o numim «irațional»" (p. 73).

[7] *Ibidem*, p. 19.

[8] *Ibidem*, p. 43.

> Dacă s-ar pătrunde sensul fundamental al cuvântului, el ar putea deveni o expresie destul de exactă a numinosului, cu elementele sale de *mysterium*, *tremendum*, *majestas*, *augustum* şi *energicum* (*fascinans* însuşi se numără printre ele)[9].

Analogiile sunt cele care leagă cel mai bine sentimentul sublimului de cel al numinosului.

> Rudolf Otto vorbeşte despre sacru ca despre o categorie *a priori*. Sacrul, în sensul deplin al cuvântului, este deci pentru noi o categorie compusă. Componentele ei sunt, pe de o parte, elementele ei raționale şi, pe de alta, elementele ei iraționale. Privită în fiecare din aceste două componente ale ei – şi acest lucru este de susținut cu toată tăria în fața oricărui senzualism şi în fața oricărui evoluționism –, ea este o categorie pur *a priori*[10].

Cercetătorul se ocupă de apariția istorică a categoriei sacrului, vorbind despre magie, despre cultul morților, despre putere (*orenda*) sau despre însuflețirea naturii. Datorită faptului că elementele raționale sunt vii în ideea de sacru, religia este ferită de a deveni o pură raționalizare. În studiul ideii de manifestare a sacrului în lume, teologul german porneşte de la cartea lui Fr. Schleiermacher, *Despre religie. Discursuri către oamenii culți care o disprețuiesc* şi vorbeşte despre divinație ca despre „[...] eventuala facultate de a cunoaşte şi de a recunoaşte cu adevărat sacrul în manifestarea sa concretă"[11].

> Prezentând ideile fenomenologului german, Allen Douglas nota: Trebuie să ne oprim la două contribuții metodologice semnificative pe care Rudolf Otto le-a adus fenomenologiei religiei: abordarea sa experiențială, implicând descrierea structurilor experienței religioase esențiale; abordarea sa antireducționistă, implicând calitatea unică numinoasă a experienței religioase. Aceste contribuții metodologice interdependente au ajutat la transformarea situației hermeneutice a istoricului religiilor[12].

---

[9] *Ibidem*, p. 54.

[10] *Ibidem*, p. 128.

[11] *Ibidem*, p. 158.

[12] Douglas ALLEN, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 60. În altă parte, Allen nota: „Eliade va revendica folosirea metodei empirice, care este independentă de orice judecăți a priori şi descrie numai ceea ce datele revelează; şi, în acelaşi timp, el va proceda la descoperirea variatelor structuri universale, care par incapabile să fie falsificate de datele viitoare" (p. 63).

Într-un studiu dedicat analizei din punct de vedere catolic şi ortodox a tezei referitoare la ideea de sacru la Rudolf Otto, ieromonahul Antonie Plămădeală afirma:

> Noutatea ei a constat atât din problema pe care o cerceta – ideea de sacru – cât şi din metoda folosită în cercetare, problemă şi metodă menite să inaugureze în protestantism (şi în măsura în care erau noi, şi în celelalte confesiuni creştine), un drum nou în cunoaşterea lui Dumnezeu. Era într-un anumit fel o replică dată în acelaşi timp şi tomismului discursiv şi lutheranismului solafideist. A fost oare teza lui Otto şi o reîntoarcere şi o recunoaştere a celor mai vii căi şi tradiţii răsăritene în cunoaşterea lui Dumnezeu?[13].

Autorul încearcă să descopere dacă se pot realiza legături între ideile lui Otto şi învăţătura ortodoxă, pornind de la aprecierile şi criticile ce au fost aduse teologului german. În primul rând trebuie analizat dacă se poate acorda o valoare experienţei şi, pornind de aici, să se răspundă la întrebarea: Care este esenţa sacrului?

> Confruntând punctul de vedere ortodox cu cel al lui R. Otto, considerat principal, ca un simplu enunţ asupra valorii experienţei, teza lui se acoperă de fapte, ceea ce e un prim punct câştigat pentru dânsa. Mergând mai departe însă, va trebui să procedăm la nişte confruntări esenţiale şi să diferenţiem adevărata experienţă religioasă, amalgamată cu elemente psihologice, din care orice rezultat va suferi de ambiguitate, de duplicitate şi va fi mai degrabă generator de confuzii decât de clarităţi mântuitoare. Pentru că perspectiva noastră trebuie să rămână mereu subsumată ideii mântuirii, şi nu în domeniul gratuitului. Aceasta e de altfel şi ceea ce dă valoare experienţei religioase. Ea e angajată într-o lucrare mântuitoare şi angajează o orientare spre mântuire[14].

Interpretarea lui Otto cu referire la experienţa religioasă nu reuşeşte să-l scoată pe om din domeniul profanului, adresându-se, în fapt, omului profan. În ortodoxie, experienţa religioasă nu se produce oricum, ea presupunând harul lui Dumnezeu. Pentru credincioşi, sacrul este legat de sfinţenia lui Dumnezeu, orice descoperire a acestei realităţi echivalând cu o participare. „La Otto experienţa este independentă de un ţel şi de o învrednicire, iar sacrul – categorie – nu are în vedere precis sfinţenia lui Dumnezeu"[15].

---

[13] Ieromonah Magistrand Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic şi ortodox*, în rev. „Ortodoxia", nr. 3/1958, p. 430.
[14] *Ibidem*, p. 436.
[15] *Ibidem*, p. 440.

Continuităţi şi discontinuităţi

Apropierea de Rudolf Otto a manifestat-o Eliade încă din tinerețe. Astfel, el considera *Das Heilige* a savantului german drept o carte necesară oricărui cercetător care doreşte să se apropie de realitatea cotidiană. Otto demonstrase existența şi bogăția elementelor predialectice în experiența religioasă, adică a elementelor iraționale din ideea de Divinitate.

> Strălucitoarea analiză a factorilor iraționali din experiența religioasă, pe care o cuprinde *Das Heilige*, a făcut ca numele lui Rudolf Otto să rămână legat de «iraționalism». Otto a protestat de câte ori a avut prilejul împotriva acestei glorii echivoce. Pentru că, deşi recunoştea în toate religiile bogăția şi autenticitatea elementelor predialectice, el se trudea, în acelaşi timp, ca un teolog serios ce era, «să cucerească pentru *ratio* cât mai mult loc cu putință în acest sector»[16].

Otto a încercat să îmbine toate metodele de cunoaştere: lingvistica şi etnografia, istoria religiilor şi teologia, psihologia şi mistica, metafizica şi estetica etc. În ciuda acestei vaste preocupări, teologul german a fost catalogat drept iraționalist.

> Numai cine şi-a dat seama de măreția efortului de sinteză şi «armonie» pe care l-a făcut Otto în cursul lungii sale activități, înțelege cât de puțină plăcere i-a putut face eticheta de «iraționalist» pe care i-a adus-o gloria lui *Das Heilige*[17].

În studiul *Mitul reintegrării*, cercetătorul român îl aminteşte pe Rudolf Otto şi cartea sa *Das Heilige*, în care „[...] s-a ocupat mai ales de aspectele «terifiante» ale experienței religioase”[18]. Eliade, încă de aici, îşi prezintă punctul de vedere cu privire la metoda lui Otto. În timp ce acesta se ocupă doar de un singur aspect din ideea de divin, savantul român are o viziune mai complexă: Divinitatea este mereu concepută sub două aspecte, „[...] mânioasă şi blândă, neîndurătoare şi lesne iertătoare, terifiantă şi odihnitoare etc.”[19], coexistând fără a se exclude şi fără ca dominația unuia să fie prea mare. Este vorba de conceptul de *coincidentia oppositorum*, o sumă în

---

[16] Mircea ELIADE, *Insula lui Euthanasius*, în: Mircea Eliade, *Drumul spre Centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1991, p. 309.

[17] *Ibidem*, p. 310.

[18] Idem, *Mitul reintegrării*, în: Mircea ELIADE, *Drumul spre Centru*, p. 350.

[19] *Ibidem*.

care toate contrariile coincid. Acest concept se regăseşte în majoritatea religiilor, Eliade identificându-l în India, fără a fi însă un atribut strict al acestei zone. Astfel, savantul cercetează această caracteristică în China şi la Minos, cu referire specială la manifestările artistice:

> Toate aceste reprezentări artistice au un sens metafizic foarte precis: coincidența contrariilor în divinitate. Aspectul dual se datoreşte *activității* sau *inactivității* divinității; care poate fi *virtuală* sau *reală*, latentă sau manifestată[20].

În *Mituri, vise şi mistere*, Eliade analizează noțiunea de sacru pornind tot de la cartea lui Otto şi de la felul în care acesta percepe fenomenul religios. Teologul german s-a făcut remarcat mai ales prin originalitatea perspectivei pe care o adoptă: el nu analizează ideea de Dumnezeu, ci modalitățile experienței religioase. „Înzestrat cu o mare finețe psihologică şi cu priceperea unei duble pregătiri de teolog şi istoric al religiilor, el a reuşit să pună în evidență conținutul şi caracteristicile specifice ale acestei experiențe. Neglijând partea rațională şi speculativă a religiei, el s-a concentrat mai ales asupra părții ei iraționale. Căci, aşa cum mărturiseşte el însuşi explicit, Otto îl citise pe Luther şi înțelesese ce însemna pentru un credincios «Dumnezeul viu»: acesta nu este Dumnezeul filosofilor, Dumnezeul lui Erasmus, de exemplu; el nu era o idee, o noțiune abstractă, o simplă alegorie morală. Era, dimpotrivă, o teribilă *putere*, manifestându-se «prin mânie», era groaza divină”[21].

La Otto, sacrul se manifestă cu o altfel de putere decât forțele naturii. La Eliade, această manifestare poartă numele de „hierofanie”, istoria religiilor nefiind altceva decât un mare număr de hierofanii. Sacrul se poate manifesta în obiecte diferite, precum arborii şi pietrele, venerate în calitatea

---

[20] *Ibidem*, p. 355. Eliade notase câteva pagini mai înainte: „[…] mintea omenească a intuit divinitatea, din cele mai vechi timpuri, ca o totalitate de atribute, ca o *sumă* în care toate contrariile coincid. Cum vom vedea mai târziu, formula lui Nicolas de Cusa, *coincidentia oppositorum*, îşi găseşte izvoarele nu numai în speculația metafizică şi experiența mistică a unui Meister Eckhardt şi Pseudo-Areopagitul, ci în tradiția metafizică a foarte multor culturi. Ceea ce e despărțit şi antagonic în realitatea cosmică – e unificat, «totalizat», în divinitate. Această coincidență a contrariilor nu poate fi «înțeleasă» de mintea omenească, întocmai după cum nu poate fi realizată de experiența umană. Cum spune Pseudo-Areopagitul, este o *taină*; care îşi dezvăluie înțelesul numai în anumite împrejurări” (pp. 341-342).

[21] Idem, *Mituri, vise şi mistere*, Traducere de Maria IVĂNESCU şi Cezar IVĂNESCU, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008, p. 131. Într-un alt loc, Eliade afirmă: „Orice hierofanie este o kratofanie, o manifestare a forței” (p. 134).

lor de hierofanii, rămânând însă mai departe ceea ce sunt. După Eliade, nu există nicio ruptură în viața religioasă a umanității.

> Să examinăm de aproape un singur exemplu: hierofania care are loc într-o piatră şi teofania supremă, Incarnarea. Marele mister constă în *faptul că sacrul chiar se manifestă*, căci, aşa cum am văzut mai sus, manifestându-se, sacrul *se limitează*, se «istoricizează». Ne închipuim până la ce punct se limitează sacrul manifestându-se într-o piatră. Dar suntem înclinați să uităm că Dumnezeu el însuşi acceptă să se limiteze şi să se istoricizeze incarnându-se în Iisus Hristos. Acesta este, repetăm, marele mister, acel *mysterium tremendum*: faptul că sacrul acceptă să se limiteze. Iisus Hristos vorbea aramaica, nu sanscrita, nici chineza. El a acceptat limitarea în viață şi în istorie. Continuând să fie Dumnezeu nu mai era Atotputernicul – aşa cum pe un alt plan sacrul manifestându-se într-o piatră sau într-un arbore renunță să mai fie Totul şi se limitează. Bineînțeles că sunt mari deosebiri între nenumăratele hierofanii, dar nu trebuie niciodată pierdut din vedere că structurile şi dialectica lor sunt mereu aceleaşi[22].

Referiri la Rudolf Otto putem găsi şi mai târziu în opera lui Mircea Eliade, în *Nostalgia originilor*:

> Cu o mare subtilitate psihologică, Otto descrie şi analizează diversele modalități ale experienței numinoase. Terminologia lui – *mysterium tremendum*, *majestas*, *mysterium fascinans* etc. – a devenit parte integrantă a vocabularului nostru. În *Das Heilige*, Otto insistă aproape exclusiv asupra caracterului nonrațional al experienței religioase. Din pricina marii popularități a cărții sale, există tendința de a-l considera pe Otto un «emoționalist», un descendent în linie directă al lui Schleiermacher. Dar lucrările lui Rudolf Otto sunt mai complexe şi el merită mai degrabă a fi privit ca un filosof al religiei lucrând cu documente de prima mână referitoare la istoria religiilor şi a misticismului[23].

În ciuda popularității sale, Otto nu a avut o influență decisivă asupra istoricilor religiei şi a teologilor, deoarece nu a abordat problemele mitului şi gândirii mitice, preocupări care au interesat lumea după al doilea război mondial. Cu toate acestea,

> […] Otto este important şi din alte pricini: el ilustrează în ce sens ar putea istoria religiilor să joace un rol în înnoirea culturii occidentale contemporane. El a comparat «meditația» între rațional şi irațional realizată de De Wette în teologia sa cu eforturile lui Clement din Alexandria şi

[22] *Ibidem*, pp. 133-134.

[23] Idem, *Nostalgia originilor*. *Istorie şi semnificație în religie*, Traducere de Cezar BALTAG, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 45.

> Origen de reconciliere a filosofiei păgâne cu revelația creştină. Este foarte probabil ca Otto să-şi fi atribuit lui însuşi, în mod tacit, rolul de mediator între *revelatio generalis* şi *revelatio specialis*, între gândirea religioasă indo-ariană şi cea semitică, între tipul oriental şi cel occidental de simțire mistică[24].

Prezentând ideile lui Rudolf Otto cu privire la sacru, Wilhelm Dancă scoate în evidență atât ceea ce îl apropie pe Mircea Eliade de teologul german, cât şi ceea ce îi diferențiază pe cei doi în abordarea fenomenelor religioase:

> […] exemplul lui R. Otto a fost cu adevărat hotărâtor pentru M. Eliade: ambii caută să împace şi să armonizeze toate metodele de cunoaştere: lingvistica şi etnografia, istoria religiilor şi teologia, psihologia şi mistica, metafizica şi estetica, ambii fac o experiență indiană, şi unul şi altul se străduiesc să instaureze un dialog între spiritualitatea occidentală şi cea orientală. R. Otto urmează cu predilecție calea filosofiei şi a teologiei, iar M. Eliade calea istoriei religiilor. În consecință, există puncte de vedere care îi unesc şi puncte care îi despart[25].

Dialectica sacru-profan la Mircea Eliade

În cartea *Sacrul şi profanul*, Eliade îşi prezintă poziția cu privire la sacru ca fiind diferită de cea a lui Otto. Sacrul este o realitate de ordin complex şi nu trebuie privit doar dintr-un singur punct de vedere.

> Am dorit să prezentăm fenomenul sacrului în toată complexitatea sa, şi nu numai latura sa *irațională*. Ceea ce ne interesează nu este relația dintre elementele nerationale şi cele raționale, ci *sacrul în totalitate*. Or, prima definiție ce s-ar putea da sacrului este *opusul profanului*[26].

---

[24] *Ibidem*, p. 46.

[25] Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade*. *Definitio sacri*, Ed. Ars Longa, Iaşi, 1998, p. 191.

[26] Mircea ELIADE, *Sacrul şi profanul*, p. 12. În însemnările sale despre Mircea Eliade, Valeriu Anania nota, referitor la folosirea termenului „profan”: „După toate probabilitățile, cuvântul s-a născut în antichitatea adâncă a Romei, când pentru noțiunea de loc sacru, *templum*, se folosea şi termenul de *fanum*, spațiu în interiorul căruia însă nu aveau acces decât membrii clasei sociale privilegiate, a patricienilor, în timp ce plebeii îşi exercitau cultul numai în fața templului pro-fanum. Dacă, în sensul gândirii lui Eliade, îi restituim cuvântului înțelesul originar, rezultă că profanul se situează pe undeva la periferia sacrului, dar niciodată în afara lui, că el, într-un fel sau altul, participă la sacralitate” (Valeriu Anania, *Din spumele mării*.

Punctele centrale ale studiului lui Eliade sunt cu privire la spațiul sacru şi sacralizarea lumii, la timpul sacru şi sacralitatea naturii pentru ca, ultimul capitol, să se refere la viața sacră a omului. Totul porneşte de la relația ce există între omul arhaic şi omul modern, la felul diferit în care aceştia percep legătura lor cu timpul, spațiul şi cosmosul. Eliade foloseşte conceptul de „sacru" dându-i o interpretare proprie.

> Eliade ia conceptul de «sacru» din opera omonimă a lui Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917). Rudolf Otto este un fenomenolog al religiei, de aceea *descrie* sacrul fără să se simtă dator de a-i da o definiție provizorie. Eliade adaugă la descrierea unui Otto, sau la cea a unui G. Van der Leeuw, o serie de categorii bazate pe conceptul de «hierofanie». Cu alte cuvinte, construieşte o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente[27].

În interpretarea lui Eliade, omul se defineşte ca atare prin aceea că posedă dimensiunea sacrului, acesta putându-se defini drept realitatea adevărată. Conştiința unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului.

> Dar în vreme ce la R. Otto sacrul era văzut doar sub aspectul său nonrațional – şi nu irațional, cum s-a afirmat adesea (această prețioasă restabilire a sensului exact al conceptului ottonian aparține lui Sergiu Al. George) –, Mircea Eliade dă acestui concept o accepție mult mai cuprinzătoare. […] Sacrul, la Eliade, întemeiază, «o lume reală şi semnificativă». El *edifică* spiritul, aşadar, căci, spune Eliade, «spiritul nu poate funcționa fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume», în timp ce la Rudolf Otto sacrul, prin forța sa de *mysterium tremendum*, induce în spirit numinosul pur, terifiantul copleşitor, latura negativă numai a absolutului[28].

Pagini despre religie şi cultură, Ediție îngrijită şi postfață de Sandu Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 95).

[27] Ioan Petru CULIANU, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu şi Dan Petrescu, cu o scrisoare de Mircea Eliade şi Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, p. 96. În altă parte, Culianu notează: „În ansamblu, cum am spus, Eliade aparține curentului fenomenologic reprezentat de R. Otto şi de G. Van der Leeuw, el ducând totuşi la o superioară desăvârşire diferite idei prezente la aceşti autori" (p. 121).

[28] Cezar BALTAG, *Paradigma Eliadiană* (*Postfață*), în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase. III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiințifică, Bucureşti , 1992, pp. 337-338.

Natale Spineto consideră că Eliade se aproprie, dar se şi diferenţiază, de felul în care Rudolf Otto analizează fenomenul religios: „Eliade îl apreciază foarte mult pe Rudolf Otto, dar nu ştiu dacă împrumută ceva şi din kantianismul lui Otto”[29]. În interpretarea cercetătorului italian, Eliade foloseşte termenul de „sacru” în două sensuri: pe de o parte, sacrul este o realitate ce nu poate fi „prinsă”, pe de altă parte, sacrul este un fenomen religios (ex.: o piatră sacră). Eliade poate fi apropiat de Otto în două puncte esenţiale:

> […] într-un sens, sacrul este o realitate incognoscibilă, ca acel *das Ganz Andere* a lui Otto; pe de altă parte, sacrul este şi manifestarea religioasă, adică o realitate care, de asemenea, nu poate fi prinsă de om, dar care, totuşi, e o anumită manifestare a «totalei alterităţi». Cred că *Deus otiosus* poate fi într-o anumită măsură «prins», perceput. El ar putea fi considerat un fel de metaforă a acestei alterităţi absolute. Ideea sacrului ca totală alteritate este foarte prezentă la Eliade şi este unul din elementele care-l aproprie de Otto. Al doilea element este, cred, importanţa acordată experienţei religioase. Otto vorbeşte despre sacru ca *fascinans*, *tremendum*, deci despre experienţa sacrului trăită de om. Ideea dialecticii *hierofaniei* îi aparţine lui Eliade. Elementul neokantian din gândirea lui Otto nu este foarte prezent la Eliade[30].

Spineto afirmă că Eliade poate fi mai uşor înţeles pornind de la ideile filosofice ale lui Husserl sau Heidegger, deşi faţă de acesta din urmă Eliade s-a delimitat mereu.

Pentru Émile Durckheim sacrul era un produs al conştiinţei colective şi o proiecţie a experienţei sociale; la fel şi pentru şcoala franceză de sociologie[31]. Pentru Rudolf Otto, caracterul numinos al sacrului decurge

---

[29] Natale SPINETO, *Despre Eliade şi Pettazzoni*, în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliţă, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Ed. Echinox, Cluj, 2001, p. 123.

[30] *Ibidem*, p. 124.

[31] Nu este aici locul să analizăm posibilele legături între Mircea Eliade şi Émile Durkheim în ceea ce priveşte percepţia dialecticii sacru-profan, un astfel de demers îndepărtându-ne prea mult de tema noastră. Menţionăm, totuşi, că au existat cercetători care au făcut astfel de paralele: „[...] cred că mult din Eliade poate fi înţeles ca o continuare în larga tradiţie durkheimiană cum a fost transmisă în versiunea lui Mauss şi Roger Caillois. Înainte de toate, cu mult înaintea lui Eliade, au fost durkheimienii cei care au vorbit de heterogenitatea modului de existenţă al sacrului şi profanului, a timpului şi spaţiului sacru şi cum sacrul pretinde să fie «muribund faţă de condiţia profană». Şi sunt ei cei care au încercat să stabilească modul în care sacralitatea construieşte lumi, lumi create în afara materialului

numai din negativitatea sa. Pentru Eliade, acest caracter se exprimă „[...] din negativitatea şi pozitivitatea sa, deopotrivă, altfel spus, dintr-o *coincidentia oppositorum*"[32]. Disciplina istoria religiilor are drept scop identificarea transcendentului în experienţa umană, căci sacrul este un element din structura conştiinţei umane, iar nu un stadiu al conştiinţei, aşa cum îl vedeau diferitele discipline ce se ocupau de studiul lui.

> Pentru Eliade însă soluţia este dată în însăşi structura spiritului uman, care, cum spune el, «nu ar putea funcţiona fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume». După Eliade omul este, din fericire, «condamnat» la *transcendenţă*. De *transcendenţă* nu poţi «scăpa». Întreaga reflecţie filosofică a lui Mircea Eliade se sprijină pe această, dătătoare de speranţă, constatare[33].

Eliade îşi mărturiseşte înţelegerea condiţiei umane într-o convorbire cu Mircea Handoca, în care relatează că toate eseurile şi studiile sale de orientalistică, filosofie, istoria religiilor le scrie ca să comunice ceea ce este important pentru o înţelegere totală a omului, care se bazează pe conceptele de „sacru" şi „profan": „[…] conceptul de «camuflarea sacrului în profan»

---

mitului şi ritualului; şi ei sunt cei pentru care fenomenul religios trebuie să fie luat în fapt ca propriul nivel ireductibil" (William PADEN, *Before „The Sacred" became theological*: *Rereading the Durkheimian Legacy*, în: *Mircea Eliade – A critical reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London, 2006, p. 77. Pentru prima dată articolul a apărut în: *Religion and Reductionism*: *Essays on Eliade*, *Segal*, *and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: E.J. Brill, 1994). Julien Ries afirma: „Din cercetarea lui Durkheim, Eliade reţine mai ales opoziţia dintre sacru şi profan. [...] Mergând pe urmele lui Söderblom şi ale lui Otto, Eliade subliniază natura specifică a sacrului" (Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 55). Şi Florin Ţurcanu nota în legătură cu acelaşi subiect: „La Durkheim, sacrul era puterea ordonatoare care concentrează expresiile simbolice ale realităţilor sociale, nimic altceva decât «societatea ipostaziată şi transfigurată». Cucerit încă din tinereţe de gândirea lui Rudolf Otto, Eliade face din sacru conţinutul ireductibil al unei experienţe umane şi, totodată, o realitate supraumană, o manifestare a realului accesibilă lui *homo religiosus*. Ar fi deci sacrul, în al doilea înţeles al său, un echivalent al lui Dumnezeu? Eliade nu sugerează acest lucru. Concepţia sa despre sacru combină, în schimb, acel «cu totul altul» din definiţia lui Otto, cu propria lui viziune, cristalizată încă din tinereţe, despre realismul magic ce înconjoară şi străbate viaţa umană" (Florin ŢURCANU, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel şi Dragoş Dodu, Cu o prefaţă de Zoe Petre, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005 , p. 469).

[32] Cezar BALTAG, *op. cit*., p. 338.

[33] *Ibidem*, p. 340.

m-a călăuzit în cercetările de istoria religiilor"[34]. Această descoperire a sacrului în profan este un prim pas în procesul de resacralizare a lumii, în transfigurarea ei printr-o transcendere creatoare.

În finalul interviului cu Mircea Eliade, Claude-Henri Rocquet, vorbind despre dialectica sacru-profan aşa cum se desprinde din gândirea savantului, despre faptul că supranaturalul este prezent în cotidianul obişnuit, sacrul camuflându-se în profan, realiza o comparație ce deschide noi perspective:

> Aşa cum sacrul se camuflează în profan şi supranaturalul în fantastic, spiritualul este ascuns în obişnuit. Un bărbat întâlneşte pe drum doi călători al căror învățător şi prieten tocmai a murit, crucificat. Ascultându-l, inima lor se aprinde. Dar nu-l recunosc în cel care merge alături de ei pe învățătorul şi pe prietenul lor. La han, bărbatul binecuvântează pâinea şi o rupe spre a o împărți. Când rupe pâinea, ei recunosc în tovarăşul lor pe Dumnezeu, pe Iisus înviat din morți. Iar pâinea şi vinul acestea obişnuite sunt trupul şi sângele lui Hristos, viața veşnică. Mi se pare că Eliade depune mărturie despre lumina de la Emaus[35].

Mircea Eliade defineşte hierofania ca o manifestare a sacrului. Datorită faptului că sacrul se poate manifesta, istoria religiilor apare ca o sumă de hierofanii, de manifestări sacrale. „De la hierofania cea mai elementară, ca de pildă manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creştin, întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, nu există ruptură"[36]. Astfel,

---

[34] Mircea HANDOCA, *De vorbă cu Mircea Eliade*, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, p. 13.

[35] Claude-Henri ROCQUET, *Postfață*, în: Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Treaducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 195-196.

[36] Idem, *Sacrul şi profanul*, p. 13. În *Tratatul de istorie a religiilor*, pornind de la ideea revalorizării hierofaniilor primordiale, Eliade afirmă că istoria religiilor este „[…] istoria devalorizărilor şi revalorizărilor procesului de manifestare a sacrului" (Mircea ELIADE, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefață* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 42). În continuare, Eliade notează: „În consecință, considerate dintr-un punct de vedere absolut, o piatră sacră, o încarnare a lui Vişnu, o statuie a lui Jupiter sau o epifanie jahvistă sunt la fel de valabile (sau iluzorii) prin simplul fapt că, în toate aceste cazuri, manifestându-se, sacrul s-a limitat, s-a încorporat. Actul paradoxal al încorporării, care face posibile toate felurile de hierofanii, de la cele mai elementare până la suprema întrupare a Logos-ului în Iisus Hristos, se regăseşte

hierofania este manifestarea sacrului, a unei realități străine lumii noastre, în lumea noastră, în lucrurile obişnuite ce ne înconjoară.

Fiind întrebat în legătură cu afirmația după care Întruparea Fiului lui Dumnezeu reprezintă hierofania supremă, „[…] Eliade a explicat că, în acest exemplu particular, el nu a avut în vedere o judecată teologică creştină. A vrut pur şi simplu să spună că această Încarnare, cu încercarea sa de a sacraliza şi încorpora istoria, poate fi interpretată ca o hierofanie care a încercat să «includă mai mult»”[37].

Pentru iudeo-creştinism, hierofania se transformă în teofanie. „Manifestarea lui Dumnezeu în timp garantează valoarea religioasă a imaginilor şi simbolurilor creştine, cum ar fi crucea, muntele sacru al Calvarului şi arborele cosmic”[38]. Hierofania pătrunde în viața simbolică, fiind în strânsă legătură cu simbolismul. „În fapt, simbolul însuşi este adesea o hierofanie; aceasta înseamnă că el revelă o realitate sacră, pe care nicio altă manifestare nu o poate descoperi”[39]. Simbolul transformă obiectele în cu totul altceva decât sunt reflectate de umanitate, tinzând să extindă, la infinit, procesul hierofaniei. Sacrul, putându-se manifesta oriunde, Cosmosul întreg poate deveni o hierofanie, cu atât mai mult cu cât, pentru omul arhaic, întreaga realitate poate deveni sacră. Sacrul echivalează cu puterea şi cu realitatea. Eliade aminteşte şi de profan, opoziția sacru-profan fiind privită ca opoziție între real şi ireal: „[...] *sacrul* şi *profanul* sunt două modalități de a

---

peste tot în istoria religiilor [...]” (p. 43). În *Mituri, vise şi mistere* savantul reia definirea istoriei religiilor ca o serie de hierofanii, de la cele elementare până la cele mai evoluate: „Plecând de la cea mai elementară hierofanie – manifestarea sacrului într-un obiect oarecare, de exemplu, o piatră sau un copac – şi până la hierofania supremă, incarnarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, nu există nicio ruptură” (Mircea ELIADE, *Mituri, vise şi mistere*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008, p. 132).

[37] Douglas ALLEN, *Întâlniri cu Mircea Eliade*, în: *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Volum coordonat de Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts, Cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefață de Mac Linscott Ricketts, Postfață de Sorin Alexandrescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 28-29.

[38] Mircea ELIADE and Lawrence E. SULLIVAN, *Hierophany*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), Volume 6, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993, p. 316.

[39] *Ibidem*, p. 317.

fi în Lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale"[40].

Homo religiosus este omul societăților tradiționale. Toate faptele religioase, din diferite culturi, aparțin comportamentului lui *homo religiosus*. Pentru Mircea Eliade, ca şi pentru Rudolf Otto, sacrul are o valoare universală, fiind o noțiune cu semnificație *a priori*. Sacrul este mai presus de toate noțiunile pe care le putem formula cu referire la el. Are o calitate unică şi absolută: aceea de real, fiind echivalent al realității. El poate fi definit şi ca „sentimentul religios", reprezentând centrul oricărui demers hermeneutic în definiția lui *homo religiosus*. Omul religios este, pentru Eliade, omul sacru. Pentru *homo religiosus*, esența precede existența.

În dialectica sacru-profan, Eliade observă că lumea noastră, secularizată, este sărăcită spiritual. Este o lume care vrea să trăiască fără Dumnezeu, o lume în care sacrul este camuflat în profan. Redescoperirea dimensiunii sacre a lumii ne poate conduce spre un nou tip de umanitate şi religiozitate. Pentru că sacrul se poate manifesta oriunde, întregul cosmos poate deveni o hierofanie. Pentru umanitatea primitivă, toată realitatea poate deveni sacră. Cu toate acestea, nu toate obiectele dintr-o anumită clasă devin sacre.

> Acolo unde se vorbeşte despre pretinsul «cult al pietrelor», de pildă, nu toate pietrele sunt considerate sacre. Vom întâlni întotdeauna *anumite* pietre venerate datorită formei, mărimii sau implicațiilor lor rituale. Vom vedea, de altfel, că nu este vorba de un cult al pietrelor, că aceste pietre sacre sunt venerate doar în măsura în care ele *nu mai sunt* simple pietre, ci hierofanii, adică *altceva* decât condiția lor normală «de obiecte». Dialectica hierofaniei presupune o *alegere* mai mult sau mai puțin manifestă, o singularizare. Un

---

[40] Mircea ELIADE, *Sacrul şi profanul*, p. 15. În *Tratatul de istorie a religiilor* Eliade afirmă: „Toate definițiile date până în prezent fenomenului religios prezintă o trăsătură comună: fiecare definiție opune, în felul său, *sacrul* şi viața religioasă *profanului* şi vieții laice. Dar dificultățile apar când trebuie delimitată sfera noțiunii de «sacru»" (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 21). Analizând raportul dintre sacru şi profan la Mircea Eliade, Petre Țuțea sublinia importanța termenilor „mitic", „magic", „mistic" şi „rațional", pentru a descoperi raporturile dintre societățile arhaice şi creştinism. „În dialectica sacrului şi profanului, consider că sacrul cuprinde miticul şi misticul, iar profanul, magicul şi raționalul. Culturile arhaice cuprind miticul şi magicul, iar cele creştin-moderne, postgreceşti, cuprind tot, dominanta lor rațională neputând absorbi dimensiunea sacră a existenței" (Petre ȚUȚEA, *Mircea Eliade*, Ediție îngrijită de Tudor B. Munteanu, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 16).

obiect devine sacru în măsura în care încorporează (adică revelează) «*altceva*» decât pe sine[41].

Orice manifestare a sacrului, hierofania, are trei elemente principale: *obiectul natural*, care continuă să se situeze în contextul său normal; *realitatea invizibilă*, acel „cu totul altul" care se manifestă; *mediatorul*, care este obiectul consacrat prin sacralizare. În *Tratatul de istorie a religiilor*, Eliade prezintă dialectica sacru-profan şi modul de manifestare a sacrului prin hierofanii: „1) *sacrul* este calitativ diferit de *profan*, totuşi el poate să se manifeste oricum şi oriunde în lumea profană, având puterea de a transforma orice obiect cosmic în paradox prin intermediul hierofaniei (în sensul că obiectul încetează a fi el însuşi, ca obiect cosmic, rămânând totuşi în aparență neschimbat); 2) această dialectică a sacrului este valabilă pentru toate religiile nu doar pentru pretinsele «forme primitive». Această dialectică se verifică atât în «cultul» pietrelor şi arborilor, cât şi în concepția savantă a metamorfozelor indiene sau în misterul suprem al întrupării; 3) nicăieri nu se întâlnesc *doar* hierofanii elementare (kratofaniile insolitului, extraordinarului, noului: *mana* etc.), ci şi urme de forme religioase considerate, în perspectiva concepțiilor evoluționiste, superioare (Ființe Supreme, legi morale, mitologii etc.); 4) se întâlneşte peste tot, chiar în afara acestor urme de forme religioase superioare, un *sistem* în care vin să se ordoneze hierofaniile elementare. «Sistemul» nu este epuizat de acestea din urmă; el e constituit din toate experiențele religioase ale tribului (*mana*, kratofaniile insolitului etc., totemismul, cultul strămoşilor etc.), dar cuprinde şi un corpus de tradiții teoretice care nu se lasă reduse la hierofaniile elementare: de pildă, miturile privitoare la originea lumii şi a speciei umane, justificarea mitică a condiției umane actuale, valorizarea teoretică a riturilor, concepțiile morale etc."[42].

Eliade adună la un loc ideile cu privire la dialectica sacru-profan, la modul de manifestare a sacrului (hierofaniile) şi la relația lui *homo religiosus* cu realitățile înconjurătoare, aşa cum se desprinde din studiul diferitelor forme religioase. Din studierea acestora se poate observa că nu există niciun obiect, gest, funcție fiziologică care să nu fi fost vreodată transfigurată în hierofanie. Savantul stabileşte morfologia şi manifestarea sacrului în lume, hierofaniile, morfologia având rolul de clasificare a hierofaniilor. „Numai că «morfologia» eliadiană nu reprezintă scopul în sine al cercetării sale. Aşa cum s-a văzut, ambiția lui este cu mult mai mare: pornind de la descrierea

---

[41] Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 31.
[42] *Ibidem*, p. 46.

«ontologiei arhaice», încearcă să traseze un cadru al diferențelor dintre situarea-în-lume a omului arhaic şi cea a omului modern. Dar şi acestea din urmă sunt abstracții – ceea ce mărturiseşte şi Eliade însuşi –, pentru că niciodată «omul arhaic» n-a trăit complet în afara istoriei, şi niciodată «omul modern» n-a trăit complet cufundat în ea”[43]. După Ioan Petru Culianu, în întreaga abordarea eliadiană se poate depista o „intenție profetică”.

În *Nostalgia originilor*, Eliade notează că „[...] sacrul este o dimensiune universală şi [...] începuturile culturii au rădăcini în experiențele şi credințele religioase”[44]. Hierofaniile sunt cele mai importante realități pentru *homo religiosus*, deoarece profanul singur nu semnifică nimic, având valoare doar dacă revelează sacrul. Procesul de depistare al hierofaniilor este destul de dificil, dar orice fenomen este, în potență, hierofanic. „Dialectica hierofaniilor arată că *homo religiosus* este implicat într-o «criză existențială»: în cunoaşterea unei hierofanii, el, sau ea, este chemat să *evalueze* cele două laturi ale ființei şi să facă o *alegere*”[45].

Pentru Eliade, sacrul este principiul explicativ al manifestărilor realității religioase, nefiind redus la figurile divine. „Sacrul nu implică credința în Dumnezeu, în zei sau în spirite. El este, şi o repet, experiența unei realități şi izvorul conştiinței de-a exista în lume. Ce este această conştiință care ne face oameni? Este rezultatul acestei experiențe a sacrului, rezultatul împărțirii ce se operează între real şi ireal. Dacă experiența sacrului este esențialmente de ordinul conştiinței, este evident că sacrul nu se va recunoaşte din «afară». Numai prin experiența interioară îl va recunoaşte fiecare în actele religioase ale unui creştin sau ale unui «primitiv»”[46]. Sacrul echivalează cu realul, fiind revelația acestuia, cel ce dă sens vieții omului. Pentru *homo religiosus*, prima intuiție a ființei reprezintă manifestarea sacrului. Sacrul se manifestă în lume prin *hierofanii*, iar acestea sunt echivalente cu o forță dintr-o realitate transumană. Însăşi etimologia cuvântului „hierofanie” ne explică faptul că sacrul se arată şi se manifestă. „Vorbind în general, nu există experiență religioasă fără intervenția simțurilor; orice hierofanie reprezintă o nouă inserție a sacrului în mediul cosmic înconjurător, dar hierofania nu aboleşte în niciun fel normalitatea

---

[43] Ioan Petru CULIANU, *op. cit*., p. 97.

[44] Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor*, p. 25.

[45] Douglas ALLEN, *Structure and Creativity in Religion*. *Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, p. 128. În altă parte, autorul notează: „[…] religia există acolo unde dialectica sacru-profan a fost făcută şi unde sacrul presupune întotdeauna un anumit sens al transcendenței” (p. 130).

[46] Mircea ELIADE, *Încercarea labirintului*. *Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, p. 150.

experienței sensibile"[47]. În viziunea lui Eliade, religia nu presupune obligatoriu credința în Dumnezeu sau în alte zeități, dar implică experiența sacrului, religia referindu-se aproape întotdeauna la aspectele transcendente. Transcendentul este perceput ca putere şi trans-istoricitate.

Allen Douglas, pornind de la metoda adoptată de savantul de la Chicago în studiul fenomenului religios, punea accentul pe două puncte importante desprinse din cărțile lui Eliade: dialectica sacru-profan şi poziția centrală a simbolismului şi a structurilor simbolice: „[…] dialectica sacrului, când este combinată cu analiza simbolismului eliadian, transmite «sensul» religios ireductibil, evident în toată abordarea sa"[48]. Ireductibilitatea sacrului se poate desprinde din faptul că Eliade critică pozițiile reducționiste care încearcă să-l interpreteze bazându-se pe explicațiile furnizate de ştiințele conexe istoriei religiilor. Savantul realizează o abordare a fenomenului religios ca fenomen religios, punând accentul pe efortul de a-l înțelege pe *homo religiosus*. Religia apare definită ca o structură ce se deosebeşte de toate modalitățile secularizate şi profane, pe care le transcende. „În diferite împrejurări, Eliade a afirmat că iudeo-creştinismul a contribuit din plin la procesul prin care noi (moderni, secularizați, vestici, ştiințifici) tindem să vedem obiecte naturale unde religiile «arhaice» văd hierofanii. «Religiozitatea cosmică» a religiilor timpurii a fost criticată: o piatră a fost «doar» o piatră şi nu trebuia să fie venerată"[49].

Thomas J.J. Altizer a văzut această dialectică a sacrului ca având o valoare negativă, în sensul că un anumit moment nu poate fi şi sacru şi

---

[47] Idem, *Mituri, vise şi mistere*, p. 80.

[48] Douglas ALLEN, *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*, în: *The Journal of Religion*, April 1972, Volume 52, Number 2, p. 170. În cartea publicată în anul 1978, Douglas notează, pornind de la dialectica sacrului şi a profanului şi de la studiul simbolurilor şi a simbolismului în general: „O asemenea abordare trebuie să sugereze o ordine temporală în analiza lui Eliade: în primul rând, Eliade insistă pe ireductibilitatea sacrului, care implică *epoché*-ul fenomenologic şi efortul simpatetic de a participa la experiența lui *homo religiosus*; în al doilea rând, el încearcă să recreeze imaginativ condițiile manifestării sacre şi să surprindă intenționalitatea manifestării sacre în termenii dialecticii sacrului; apoi el încearcă să înțeleagă semnificația manifestării sacre în termenii unei hermeneutici structurale întemeiată pe interpretarea sa asupra fenomenului religios" (Douglas ALLEN, *Structure and Creativity in Religion*. *Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, pp. 105-106).

[49] *Ibidem*, p. 180.

profan în acelaşi timp[50]. În fapt, acest fel de a aborda dialectica sacru-profan nu face decât să se îndepărteze de viziunea complexă a lui Eliade, sacrul şi profanul coexistând într-o relaţie paradoxală, observabilă în structura hierofaniei. În acest sens, un lucru obişnuit şi finit, rămânând ceea ce este, manifestă ceva infinit şi transcendent. Acest „ceva cu totul altul" se limitează pe sine, manifestându-se într-un lucru relativ, finit şi istoric. Omul religios trebuie să analizeze cele două realităţi, în care una apare ca plină de semnificaţie şi normativă. „Dacă istoria este o «cădere» pentru *homo religiosus*, aceasta se întâmplă deoarece existenţa istorică este privită ca separată de/şi inferioară teritoriului transistoric (absolut, etern, transcendent) al sacrului"[51].

Pr. Prof. Dumitru Popescu analizează teoria lui Mircea Eliade cu privire la dialectica sacru-profan, încadrând-o în sânul teoriilor ineiste (ce se bazează pe acceptarea ideilor înnăscute). Eliade nu leagă sacrul de factori externi, precum făceau adepţii totemismului şi fetişismului, ci îl consideră ca fiind parte integrantă a conştiinţei omului. „Tributar însă ontologiei arhaice, pe care a împrumutat-o din gândirea indiană, Eliade consideră că între sacru şi profan există o asemănare care le separă şi o deosebire care le uneşte. Acesta este motivul pentru care ar exista o oscilaţie permanentă între sacru şi profan, fiindcă sacrul se camuflează în spatele profanului"[52]. Această idee nu ar face decât să diminueze aspectul negativ ce caracterizează profanul, fiind, de fapt, o regândire a filosofiei indiene panteiste în care sacrul şi profanul oscilează. Oscilaţia între bine şi rău, ca principii egale, face ca sacrul

---

[50] Vezi: Thomas J.J. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963.

[51] Douglas ALLEN, *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*, în: *The Journal of Religion*, p. 184. Mai departe, exegetul afirmă: „Părerea noastră este că dacă Eliade poate formula structurile religioase universale, ca acelea ale sacrului şi profanului, spaţiului sacru, timpului sacru, ascensiunii, iniţierii etc., el poate înţelege asemenea semnificaţii printr-un procedeu similar cu metoda fenomenologică (filosofică) generală pentru a ajunge în interiorul sensului. Situaţia structurilor eliadiene, în timp ce acestea depind de datele analizate empiric, totuşi universale şi nesupuse schimbării, pare similară cu situaţia «esenţei» fenomenologice, conceptul fiind folosit de majoritatea fenomenologilor filozofi. Părerea noastră este că Eliade poate, de fapt, înţelege structurile religioase prin inducţie, dar acesta poate fi un fel de inducţie care implică variaţii eidetice şi produce unele similitudini cu acel wesenshan fenomenologic" (p. 186).

[52] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Tipărită cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei şi Teleormanului, Ed. Cartea ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 31.

să se camufleze în profan, arătând „[…] însă în mod periculos că răul, ca şi binele, fac parte din constituția internă a lumii şi a divinității şi se găsesc într-o luptă permanentă, care anulează ideea de progres"[53].

Concluzii

Mircea Eliade şi-a manifestat întotdeauna simpatia şi respectul față de teologul german Rudolf Otto. Cu toate acestea, felul în care cei doi cercetători percep sacrul este diferit: dacă Otto se opreşte doar la elementul irațional din ideea de divin, Eliade vede sacrul mult mai complex. Pentru el, manifestările sacrului, *hierofaniile*, pot fi definite cel mai bine prin conceptul de *coincidentia oppositorum*: realitatea transcendentă se manifestă în lumea noastră, obiectele rămânând în continuare ceea ce sunt. În cele din urmă, dialectica sacru-profan este legată, în gândirea savantului de origine română, de realitatea lui *homo religiosus*.

---

[53] *Ibidem*. După ce prezintă şi poziția ortodoxă în legătură cu tema originii religiei, Pr. Prof. Dumitru Popescu notează: „Recunoaştem că Eliade, ca partizan al teoriei ineiste, consideră că sacrul nu rămâne exterior omului, ci face parte din ființa lui. Acest fapt demonstrează că religia nu apare ca rezultat al evoluției, ci, dimpotrivă, că se tratează despre un fenomen care îşi face apariția odată cu ființa umană creată după chipul lui Dumnezeu. Acesta este motivul principal pentru care rațiunea conştientă a omului păstrează o legătură interioară cu Dumnezeu şi cu raționalitatea creației în ansamblul ei, ca realități spirituale care vin de la Dumnezeu şi duc spre Dumnezeu" (pp. 32-33).

Bibliografie

1. ALLEN, Douglas, *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*, în: *The Journal of Religion*, April 1972, Volume 52, Number 2.
2. ALLEN, Douglas, *Structure and Creativity in Religion*. *Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978.
3. ALLEN, Douglas, *Întâlniri cu Mircea Eliade*, în: *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Volum coordonat de Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts, Cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefață de Mac Linscott Ricketts, Postfață de Sorin Alexandrescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007.
4. ALTIZER, Thomas J.J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963.
5. ANANIA, Valeriu, *Din spumele mării*. *Pagini despre religie şi cultură*, Ediție îngrijită şi postfață de Sandu Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
6. BALTAG, Cezar, *Paradigma Eliadiană* (*Postfață*), în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*. *III*. *De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1992.
7. BOLDIȘOR, Adrian, *Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011.
8. CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu şi Dan Petrescu, cu o scrisoare de Mircea Eliade şi Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998.
9. DANCĂ, Wilhelm, *Mircea Eliade*. *Definitio sacri*, Ed. Ars Longa, Iaşi, 1998.
10. ELIADE, Mircea, *Memorii*. *Recoltele solstițiului*, Volumul II (1937-1960), Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991.
11. ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefață* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.
12. ELIADE, Mircea, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.
13. ELIADE, Mircea and SULLIVAN, Lawrence E., *Hierophan*y, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), Volume 6, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993.
14. ELIADE, Mircea, *Nostalgia originilor*. *Istorie şi semnificație în religie*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.
15. ELIADE, Mircea, *Cuvânt înainte la ediția franceză*, în: Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Traducere din franceză de Brânduşa Prelipceanu, Ediția a III-a, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005.
16. ELIADE, Mircea, *Mituri*, *vise şi mistere*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008.
17. HANDOCA, Mircea, *De vorbă cu Mircea Eliade*, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006.
18. OTTO, Rudolf, *Despre numinos*, În româneşte de Silvia Irimia şi Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj, 1996.
19. OTTO, Rudolf, *Sacrul*. *Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*, În româneşte de Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

20. PADEN, William, *Before „The Sacred" became theological*: *Rereading the Durkheimian Legacy*, în: *Mircea Eliade – A critical reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London, 2006.
21. PLĂMĂDEALĂ, Ieromonah Magistrand Antonie, *Ideea de sacru la R. Otto*, *din punct de vedere catolic şi ortodox*, în rev. „Ortodoxia", nr. 3/1958.
22. POPESCU, Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Tipărită cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei şi Teleormanului, Ed. Cartea ortodoxă, Alexandria, 2009.
23. RESCHIKA, Richard, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, Traducere de Viorica Nişcov, Ed. Saeculum I.O., Bucureşti, 2000.
24. RIES, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iaşi, 2000.
25. ROCQUET, Claude-Henri, *Postfaţă*, în: Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*. *Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Treaducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007.
26. SPINETO, Natale, *Despre Eliade şi Pettazzoni*, în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliţă, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Ed. Echinox, Cluj, 2001.
27. ŢURCANU, Florin, *Mircea Eliade*. *Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel şi Dragoş Dodu, Cu o prefaţă de Zoe Petre, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005.
28. ŢUŢEA, Petre, *Mircea Eliade*, Ediţie îngrijită de Tudor B. Munteanu, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007.